

“NATURA” E “SCRIPTURA” IN ALANO DI LILLA

Tra gli autori della seconda metà del secolo XII, Alano di Lilla († 1203) è ricordato in tutti i compendi di filosofia e letteratura latina medievale per i temi filosofici e teologici sviluppati in due opere poetiche (1): il *De planctu Naturae* (2) e l'*Anticlaudianus* (3). Lasciando da parte in questa sede considerazioni sulle

(1) Si vedano, ad es., M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, III, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1931, pp. 794-804; J. DE GHELLINCK, *L'essor de la littérature latine au XII^e siècle*, Bruxelles-Paris, L'Édition Universelle-Desclée-De Brower, 1946 (Museum Lessianum-Section Historique n. 4), ad ind. s.v.; F. J. E. RABY, *A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, 1957, vol. II, Cap. X, *French Poets of the Twelfth Century*, § 2, *Philosophical Poetry*, in particolare pp. 15-18 (sull'*Anticlaudianus*) e pp. 18-23 (sul *De planctu Naturae*).

Nella vasta bibliografia sull'argomento, contributi più specifici sono invece quelli di R. H. GREEN, *Alan of Lille's De planctu Naturae*, in « Speculum », XXXI (1956), pp. 649-674; C. VASOLI, *Le idee filosofiche di Alano di Lilla nel De planctu e nell'Anticlaudianus*, in « Giornale critico della filosofia italiana », XL (1960), pp. 462-498; G. D. ECONOMOU, *The Goddess Natura in Medieval Literature*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972, pp. 72 sgg.; P. OCHSENBEIN, *Studien zum Anticlaudianus des Alanus ab Insulis*, Bern-Frankfurt a.M., H. Lang - P. Lang, 1975 (Europäische Hochschulschriften, Reihe I, Bd. 114); A. BARTÒLA, *Filosofia, teologia, poesia nel De planctu Naturae e nell'Anticlaudianus di Alano di Lilla*, in « Aevum. Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche », LXII (1988), pp. 228-258; alcuni dei saggi raccolti in *Alain de Lille - Gautier de Châtillon - Jakemart Gielée et leur temps. Textes réunis par H. Roussel et F. Suard. Actes du Colloque de Lille*, octobre 1978, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1980; J. KÖHLER, *Natur und Mensch in der Schrift « De Planctu Naturae » des Alanus ab Insulis*, in *Mensch und Natur im Mittelalter = Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 21/1-2, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1991, I, pp. 57-66; A. SPEER, *Kosmisches Prinzip und Maß menschlichen Handels. Natura bei Alanus ab Insulis*, ibid., pp. 107-128. — Il testo qui pubblicato riproduce, con la sola aggiunta delle note, quello letto in sede congressuale.

(2) Editto criticamente sulla base di 30 dei 133 mss. noti, da N. M. HÄRING, *Alan of Lille, « De Planctu Naturae »*, in « Studi Medievali », s. III, XIX (1978), pp. 797-879. Per le fonti cfr. ALAN OF LILLE, *The Complaint of Nature. Translation and Commentary* by J. J. Sheridan, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980 (Mediaeval Sources in translation, 26). La datazione del *prosimetrum* alaniano, opera giovanile datata al sesto decennio del sec. XII, ma in casi estremi anche tra 1179 e 1182, non trova concordi tutti gli studiosi. Ho riassunto le principali posizioni in *Filosofia, teologia, poesia nel De planctu Naturae*, art. cit., pp. 231 sgg.

(3) Il poema epico-didattico in nove libri per un totale di 4354 esa-

fonti letterarie, l'*ornatus*, le figure retoriche e l'*institutio* di Alano (4) — che pure rappresentano un capitolo forse ancora non del tutto esplorato di storia della letteratura mediolatina —, nella mia comunicazione prenderò in esame la sua tecnica dell'*integumentum*, e alcuni motivi delle due opere.

1. Nel corso degli ultimi anni, in seguito agli studi di Marie-Dominique Chenu (5), Édouard Jeuneau (6), Tullio Gregory (7) e Peter Dronke (8), è stato puntualmente chiarito che nel corso della prima metà del secolo XII, gli esiti di gran parte della speculazione filosofico-teologica sono orientati verso una generale rivalutazione dell'idea della natura e dei suoi processi fisici. Il rinnovamento della mentalità legata alla tradizione dei simboli biblici e patristici, e la nuova idea di un universo in cui interagiscono le « cause secondarie », ci introduce subito nell'ambiente di Chartres in cui, più che altrove, vengono studiati e

metri dattilici, è datato dalla critica tra 1182 e 1183. Nelle pagine che seguono farò riferimento all'edizione curata da R. Bossuat, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1955 (*Textes philosophiques du Moyen Age*, I). Per le fonti può essere utile anche ALAN OF LILLE, *Anticlaudianus or the Good and Perfect Man*. Translation and Commentary by J. J. Sheridan, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1973.

(4) Cfr. G. RAYNAUD DE LAGE, *Alain de Lille. Poète du XII^e siècle*, Montréal-Paris, Institut d'Études Médiévales - Librairie Philosophique J. Vrin, 1951 (Université de Montréal, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, XII), in particolare p. 131 sgg. Un capitolo su versificazione, lingua e stile dell'*Anticlaudianus* è premesso anche da Bossuat nella sua cit. ed., pp. 46 sgg.

(5) Raccolti in M. D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1976 (*Études de Philosophie Médiévale*, XLV), tr. it., *La teologia nel XII secolo*, a cura di P. Vian, Milano, Jaca Book, 1983 (Di fronte e attraverso, 169. Biblioteca di cultura medievale).

(6) Raccolti in É. JEAUNEAU, « *Lectio philosophorum* ». *Recherches sur l'École de Chartres*, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1973.

(7) T. GREGORY, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, Firenze, Sansoni Editore, 1955 (Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma); In., *L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele. Il secolo XII*, in *La Filosofia della natura nel Medioevo*. Atti del III Congresso Internazionale di Filosofia Medievale, Passo della Mendola (Trento), 31 agosto-5 settembre 1964, Milano, Società Editrice Vita e Pensiero, 1966, pp. 27-65 (ora anche in *Mundana sapientia*, cit. *infra* questa nota, alle pp. 77-114). Dello stesso sono poi da segnalare i saggi raccolti in *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1992 (Storia e Letteratura, 181).

(8) P. DRONKE, *New Approaches to the School of Chartres*, in « *Anuario de Estudios Medievales* » VI (1969), pp. 117-140 (ora ripubblicato in Id., *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1992 [Storia e Letteratura, 183], pp. 15-40).

commentati testi-chiave della tradizione platonica (*Timeo* nella versione di Calcidio, Macrobio, Boezio), enciclopedica (Marziano Capella), ed ermetica (*Asclepius*). Presso la celebre *schola* cattedrale (9) sono inoltre attivi alcuni tra i principali *magistri* e capiscuola della prima metà del secolo: Bernardo di Chartres, Guglielmo di Conches, Gilberto Porretano, Teodorico di Chartres.

Favorito dall'assimilazione dell'«eredità platonica» (10) e dalla diffusione di nuovi testi scientifici tradotti dal greco e dal-

(9) Non potendo in questa sede ricostruire tutto il dibattito storiografico e la bibliografia sulla scuola chartriana, mi limito a ricordare alcuni tra i contributi più significativi: A. CLERVAL, *Les écoles de Chartres au moyen âge du V^e au XVI^e siècle*, Paris, 1895; J. CHÂTILLON, *Les Écoles de Chartres et de Saint-Victor*, in *La scuola nell'Occidente latino dell'Alto medioevo*, XIX Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, presso la Sede del Centro, 1972, pp. 795-839. Le vicende della scuola di Chartres sono poi in relazione al problema, più ampio, della cosiddetta «rinascita» del sec. XII. Sui principali aspetti è pertanto d'obbligo il rinvio al classico CH. H. HASKINS, *Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Mass., 1927, tr. it., *La rinascita del XII secolo*, Bologna, Il Mulino, 1972. Cfr. però anche W. NITZE, *The So-called Twelfth-Century Renaissance*, in «*Speculum*», XXIII (1948), pp. 464-471; W. HOLMES, *The Idea of a Twelfth-Century Renaissance*, *ibid.*, XXVI (1951), pp. 643-651. Due opere da tenere sempre presenti per il buon quadro d'insieme e i numerosi riferimenti ad autori e testi sono invece: J. DE GHELLINCK, *Littérature latine au moyen âge*, Paris, Librairie Bloud & Gay, 2 voll., 1939, rist. G. Olms Verlag, 1969, in particolare vol. II, pp. 78 sgg.; ID., *L'essor de la littérature latine au XII^e siècle*, cit. Per una recente messa a punto (anche bibliografica), cfr. *Entretiens sur la Renaissance du 12^e siècle* sous la direction de M. DE GANDILLAC et É. JEAUNEAU, Paris-La Haye, Mouton, 1968 (Décades du Centre Culturel International de Cerisy-La-Salle, nouvelle série 9); *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, a cura di R. L. BENSON - G. CONSTABLE - C. D. LANHAM, Oxford, Clarendon Press, 1985; *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura*. Atti della X Settimana internazionale di studio, Mendola, 25-29 agosto 1986, Milano, Vita e Pensiero, 1989 (Miscellanea del Centro di Studi Medievali, XII). Per le principali posizioni sulla nozione di «rinascita» del secolo XII cfr. R. W. SOUTHERN, *Medieval Humanism and other Studies*, Oxford, 1970, pp. 61-85 e la replica di N. M. HÄRING, *Chartres and Paris Revisited*, in *Essays in Honour of Anton Charles Pegis*, a cura di J. R. O'DONNELL, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974, pp. 268-329. Una recente revisione della questione è invece quella di P. VON MOOS, *Das 12. Jahrhundert - eine «Renaissance» oder ein «Aufklärungszeitalter»?*, in «*Mittellateinisches Jahrbuch*», XXIII (1988), pp. 1-10.

(10) Passata in rassegna, nelle sue variegate componenti, da T. GREGORY, *Le platonisme au XII^e siècle*, in «*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*», LXXI (1987), pp. 243-259; ID., *The Platonic Inheritance*, in *A History of Twelfth-Century Philosophy* edited by Peter Dronke, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 54-80 (ora che in ID., *Mundana sapientia*, cit., pp. 145-173).

l'arabo (11), l'ordine naturale, espresso nel simbolismo di erbari, lapidari e bestiari, si trasforma in questi stessi anni — non senza resistenze — in un'indagine di tipo razionale orientata a cogliere nell'autonomia dei processi fisici il senso del divenire della natura. Anche se condizionata da critiche e condanne mosse da rappresentanti della tradizione monastica (è sufficiente, tra tutti, ricordare il caso di Guglielmo di St-Thierry che si contrappone alle dottrine trinitarie e fisiche di Guglielmo di Conches (12)), la nuova interpretazione dei fenomeni cosmici si affianca alla concezione simbolica altomedievale di uomo e natura.

Nelle due opere poetiche di Alano ricordate all'inizio, è possibile cogliere gli aspetti di questa cultura in trasformazione. In linea con gli chartriani che lo precedono, egli è da una parte attento a sviluppare un'analisi razionale dell'*ordo naturalis*, dall'altra resta invece ancora legato a una mentalità simbolica e a uno stile allegorico.

Alla luce di queste considerazioni risulta evidente che Alano non è un autore facile. Egli stesso, in una pagina del *De planctu*, pone in evidenza il fatto che ogni testo poetico nasconde sempre un nucleo di verità:

[...] in superficiali littere cortice falsum resonat lira poetica, interius uero auditoribus secretum intelligentie altioris eloquitur, ut exteriori falsitatis abiecto putamine dulciorem nucleum ueritatis secrete intus lector inueniat (13).

Dietro l'apparenza esiste dunque — e va cercata — una chiave di lettura alternativa: quella offerta dall'*integumentum*, o *involucrum*, cioè da quel genere di « dimostrazione » che dietro il rivestimento di immagini poetiche e mitologiche espone contenuti e verità di ordine morale o filosofico (14).

(11) Cfr. il quadro tracciato da J. JOLIVET, *The Arabic Inheritance*, in *A History of Twelfth-Century Philosophy*, cit., pp. 113-148.

(12) Cfr. GREGORY, *Anima mundi*, cit., pp. 116 sgg.; 189 e sgg. I testi della polemica sono invece editi da J. LECLERCO, *Les lettres de Guillaume de Saint-Thierry à Saint Bernard*, in « *Revue Bénédictine* », LXXIX (1969), pp. 375-391.

(13) *De planctu Naturae*, ed. cit., p. 837, 11.133-136.

(14) Cfr. M. D. CHENU, *Involucrum. Le mythe selon les théologiens médiévaux*, in « *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* », XXII (1955), pp. 75-79; É. JEAUNEAU, *L'usage de la notion d'integumentum à travers les Gloses de Guillaume de Conches*, *ibid.*, XXIV (1957), pp. 35-100, ora anche in *Id.*, « *Lectio philosophorum* », cit., pp. 127-192, a p. 129. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, vol.

Su questa tecnica del mondo antico e tardoantico (15) — ripresa e discussa da Bernardo di Chartres (16), Pietro Abelar-

IV/2, Paris, Aubier, 1964 (Théologie, 59), pp. 182 sgg.: *Allégorie non biblique*; H. BRINKMANN, *Verhüllung « Integumentum » als literarische Darstellungsform*, in *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild = Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 8, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1971, pp. 314-339; Id., *Mittelalterliche Hermeneutik*, Tübingen, Max Niemayer Verlag, 1980, ad ind. s.v.; P. DRONKE, *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden-Köln, E. J. Brill, 1974 (Mittellateinische Studien und Texte, Bd. IX), p. 48 nota 2 (per *integumentum*) e p. 56 nota 2 (per *involucrum*); Id., *Integumenta Virgilii*, in *Lectures médiévales de Virgile*, Rome, 1985 (Collection de l'École Française de Rome, 80), pp. 319-329 (ora ripubblicato in Id., *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, cit., pp. 63-78). Per la presenza dei due termini nel contesto della tradizione classica rinvio al *Thesaurus Linguae Latinae*, VII/1, Lipsiae, in Aedibus B. G. Teubneri, 1963, coll. 2088-9, s.v. « *integumentum* »; e *ivi*, VII/2, in Aedibus B. G. Teubneri, 1956-79, coll. 260-1, s.v. « *involucrum* ». Un esame della terminologia (*aenigma*, *allegoria*, *cortex*, *integumentum*, *involucrum*, *nucleus*, *pallium* etc.) è infine presente in D. W. ROBERTSON, *Some Medieval Literary Terminology, with Special Reference to Chrétien de Troyes*, in « *Studies in Philology* », XLVIII (1951), pp. 669-692.

(15) La bibliografia sull'argomento è troppo complessa per essere esaurita nello spazio di questa nota. Due classici da ricordare sono però i libri di J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Nouvelle éd. revue et augmentée, Paris, Études Augustiniennes, 1976; Id., *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*, II, Paris, Études Augustiniennes, 1987. Utili e indicative anche le trattazioni presenti in: *Reallexicon für Antike und Christentum*, I, Stuttgart, Hiersemann Verlag, 1950, coll. 283-293, s.v. « *Allegorese* » (a cura di J. C. Joosen - J. H. Waszink); *Enciclopedia*, 1, Torino, G. Einaudi Editore, 1977, pp. 362-392, s.v. « *Allegoria* »; *Theologische Realenzyklopädie*, II, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1978, pp. 284-290, s.v. « *Allegorese außerchristlicher Texte. II. Mittelalter* » (a cura di U. Krewitt).

(16) Il testo è stato recentemente pubblicato e illustrato da P. E. DUTTON, *The « Glosae super Platonem » of Bernard of Chartres*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991 (Studies and Texts, 107). Per *integumentum* cfr. 3, 94 (p. 149): « *Haec ordinatio ad litteram potest intelligi, et etiam ad integumentum* »; 5, 33 (p. 174): « *Docet Plato compositionem animae, non quod anima ex his materialiter componi intelligatur, sed per integumentum loquens eius diuersas uires et potentias significat* »; 5, 126 (p. 17): « *Per integumentum huius diuisionis, notantur diuersae uires et actus animae* ». Per *involucrum* cfr. invece 3, 1 (p. 145): « *Plato per inuolucrum cuiusdam coniuuii tractat predictam materiam* »; 3, 81 (p. 148): « *Dicamus igitur per inuolucrum hoc esse dictum [...]* »; 5, 50 (p. 175): « *Alii uero dicunt Platonem per inuolucrum quattuor tantum attendisse in compositione animae [...]* »; 5, 180 (p. 180): « *[...] quod item per inuolucrum dicitur* ». Sulle *Glosae* cfr. anche, dello stesso studioso, *The Uncovering of the « Glosae super Platonem » of Bernard of Chartres*, in « *Mediaeval Studies* », XLVI (1984), pp. 192-221.

do (17), Bernardo Silvestre (18), Giovanni di Salisbury (19), nelle

(17) GREGORY, *Abélard et Platon*, in « Studi Medievali », s. III, XIII (1972), pp. 539-562, in particolare p. 543, nota 11 (ora anche in *Id.*, *Mundana sapientia*, cit., pp. 175-199, a p. 179). Per la presenza del termine *involuturum* in alcune opere di Abelardo cfr. *Theologia « Summi boni »*, ed. E. M. Buytaert - C. J. Mews, Turnhout, Brepols, 1987 (C.C.C.M. XIII): lib. I, 37, l. 364; I, 41, l. 390; I, 43, l. 429; I, 44, l. 468; I, 46, l. 483; I, 49, l. 506; I, 51, l. 522. *Theologia christiana*, ed. E. M. Buytaert, Turnhout, Brepols, 1969 (C.C.C.M. XII), lib. I, 89, l. 1178; I, 97, l. 1275; I, 103, l. 1319; I, 106, l. 1364; I, 107, l. 1404; I, 109, l. 1421; II, 126, l. 1922. *Theologia « Scholarium »*, ed. E. M. Buytaert - C. J. Mews, Turnhout, Brepols, 1987 (C.C.C.M. XIII): lib. I, 147, l. 1728; I, 157, l. 1836; I, 163, l. 1877; I, 166, l. 1921; I, 167, l. 1960; I, 170, l. 1981. Per quella di *integumentum* cfr. invece *Theologia « Summi boni »*, ed. cit.: lib. I, 43, l. 433. *Theologia christiana*, ed. cit.: lib. I, 105, l. 1359; I, 106, l. 1368. *Theologia « Scholarium »*, ed. cit.: lib. I, 165, l. 1916; I, 166, l. 1925.

(18) L'uso della terminologia in questione è presente in tutti e due i commenti che gli sono attribuiti. Nel primo caso si tratta del *Commentum super sex libros Eneidos Virgilii* (1125-30 ca.), di cui ho consultato l'ed. G. Riedel, Gryphiswaldae, Typis Julii Abel, MDCCCXXIV (un'edizione più recente, non consultata, è invece curata da J. W. Jones - E. F. Jones, Lincoln-London, 1977). Per *integumentum* e *involuturum* cfr. in part. (dall'ed. Riedel): p. 3, l. 13 sgg.: « [...] sub integumento describit quid agat vel quid patitur humanus spiritus in humano corpore temporaliter positus »; p. 3, l. 18 sgg.: « Integumentum vero est genus demonstrationis sub fabulosa narratione veritatis involvens intellectum, unde et involuturum dicitur »; p. 15, l. 13 sgg.: « Ut autem integumentum huius voluminis deinceps exponamus, primo summatim narrationem ponamus »; p. 30, ll. 28-29: « Priusquam historiam exponamus, principium integumenti consideremus »; p. 34, l. 30: « Secundum integumentum namque per semina flammae intelligimus initia causasque luxuriae... »; p. 50, l. 33 sgg.: « Vera veritatem enim per integumenta occultat. Intelligentia namque divina praecipue docet, divinis vero integumenta praecipue congruunt, quia ut ait Martianus cuniculis verborum divina sunt tegenda. Unde Plato et alii philosophi cum de anima vel alio theologico aliquid dicunt ad integumentum se convertunt: ut Maro in hoc opere »; p. 78, ll. 27-28: « Unde in alio integumento legitur Saturnum paene omnes filios suos devorasse »; p. 87, ll. 20-21: « Cerberus in integumento accipitur in duas figuras... »; p. 102, l. 7 sgg.: « Equus in integumentis duas habet figuras: significat enim voluntatem [...]. Significat etiam equus luxuriam ut in eo integumento in quo legis... »; p. 115, l. 8: « Expliciunt glosulae Eneidos secundum integumentum ». L'attribuzione del Commento al Silvestre è valutata e dettagliatamente discussa nella voce « Bernardo Silvestre » curata da Peter Dronke per l'*Enciclopedia Virgiliana*, I, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1984, pp. 497-500.

Per l'altro commento, datato tra 1127 e 1150, cfr. *The Commentary on Martianus Capella's De Nuptiis Philologiae et Mercurii Attributed to Bernardus Silvestris*, ed. by H. J. Westra, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1986 (Studies and Texts, 80). Per la terminologia in oggetto cfr., in particolare, *Accessus ad Martianum*, p. 45, l. 72 sgg.: « Est autem allegoria oratio sub historica narratione verum et ab exteriori di-

Distinctiones monastice (20), e in numerosi altri testi del secolo XII — non mi soffermo perché il discorso sarebbe lungo e complesso. Non posso tuttavia fare a meno di ricordarne la matrice platonica più volte messa in evidenza nelle *Glosae* di Guglielmo di Conches, di cui passo, rapidamente, a citare qualche brano utile a chiarire la complementarietà che esiste tra le nozioni di *integumentum*, *fabula* e *veritas* (21):

Glosae super Platonem (22).

1) § XXVIII [23e]: « Huius integumenti talis est veritas [...] » (23);

2) § LXXIV [34c]: « (Plato) more suo per integumenta loquens » (24);

3) § LXXVII [35b]: « Postquam ostendit ex quibus anima mundi excogitata sit, subiungit et qualiter, integumentum non deserens » (25);

4) § LXXIX [35b]: « Exposita igitur summa integumenti, ad literam veniamus » (26);

5) § LXXX [35c]: « Adhuc Plato integumento suo deservit dicens quod, divisa substantia anime in partes [...] » (27);

versum involvens intellectum, ut de Iacob. Integumentum vero est oratio sub fabulosa narratione verum claudens intellectum, ut de Orpheo. Nam et ibi historia et hic fabula misterium habent occultum, quod alias discutiendum erit»; p. 85, l. 32 sgg.: « Set quia figmenta quedam sunt que edificationem habent que sapienti permittuntur, ut de corvo et vulpe »; p. 133, l. 93 sgg.: « Unde et poete, licet figmenta scriberent, apertam tamen falsitatem summopere vitabant [...] ».

(19) Cfr., ad es., in *Policraticus*, lib. VII, cap. XII e lib. VIII, cap. XXIV, in P.L. CXCIX, 662 A e 814 D; ed. C.C.I. Webb, Oxonii e Typographaeo Clarendoniano, MCMIX, vol. II, pp. 136 sgg. e 412 sgg.

(20) *Distinctiones monastice*, ed. in J.B. PITRA, *Spicilegium Solesmense...*, III, Parisiis, prostat apud Firmin Didot fratres, MDCCCLV, p. 457, XIX, *De Anno*: « [...] Est autem integumentum genus loquutionis sub fabulosa narratione veritatis intellectum involvens »; p. 470, CXXIV, *De Herba*: « [...] Sensus allegoricus sive integumentum [...] »; cfr. anche *The Commentary on Martianus Capella's De Nuptiis Philologiae*, cit., p. 27 nota 90.

(21) Cfr. JEAUNEAU, *L'usage de la notion d'integumentum*, art. cit., pp. 129 sgg.

(22) GUILLAUME DE CONCHES, *Glosae super Platonem. Texte critique avec introduction, notes et tables*, par Edouard Jeuneau, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1965 (*Textes Philosophiques du Moyen Age*, XIII). Tra parentesi quadre il riferimento è al testo platonico commentato.

(23) *Ibid.*, p. 93.

(24) *Ibid.*, p. 150.

(25) *Ibid.*, p. 153.

(26) *Ibid.*, p. 156.

(27) *Ibid.*, p. 158.

6) § LXXXVII [36b]: « Ostensa causa et modo excogitationis anime, subiungit qualiter coniuncta sit mundo et quid in digniori parte illius, id est in celestibus, operetur, more suo deserviens integumento » (28);

7) § XCVIII [38c]: « [...] assignavit illa vitalibus motibus diverse nature id est motibus per integumentum superius descriptis qui dicuntur vitales vel quia ab anima habent esse vel quia sunt perpetui » (29);

8) § CXIII [41a]: « more suo ad integumentum se transfrens [...] » (30);

9) § CXVIII [41d]: « ostendit Plato [...] more suo deserviens integumento » (31);

10) § CXIX [41d]: « Si quis tamen non verba tantum sed sensum Platonis cognoscat, non tantum non inveniet heresim sed profundissimam philosophiam integumentis verborum tectam » (32).

Glosae super Boetium [Cons. V, prosa II, 8]

11) « Sed quod Plato voluisset omnes animas simul esse creatas, numquam invenitur, sed impositas esse stellis et descendere per planetas, sed dictum est per integumentum, ut ostendimus supra in "O qui perpetua mundum" [...] » (33).

Glosae super Macrobius

12) « Quando philosophi loquuntur de anima mundi, tunc transferunt se ad fabulosa et integumenta, ut Plato fecit in Thimeo »; « Sic Plato, more suo, loquendo de anima mundi transtulit se ad integumentum » (34).

Dopo le *Glosae super Macrobius* (35), anche nelle *Glosae in Iuvenalem* gli *integumenta* sono la chiave di lettura usata da Guglielmo per interpretare la tradizione mitologica greco-romana (36). La serie di citazioni e di riferimenti ad altri testi potrebbe pertanto essere ancora più lunga; ma torniamo ad Alano.

Nel caso del *De planctu Naturae*, l'*involutrum* della *fabula* è affidato alla messa in scena di personaggi mutuati della mito-

(28) *Ibid.*, p. 167.

(29) *Ibid.*, p. 181.

(30) *Ibid.*, p. 203.

(31) *Ibid.*, p. 209.

(32) *Ibid.*, p. 211.

(33) *Ibid.*, p. 211, nota (c). Ma anche in JEAUNEAU, *L'usage de la notion d'integumentum*, art. cit., p. 147.

(34) GUILLAUME DE CONCHES, *Glosae super Platonem*, cit., p. 19, nota 3.

(35) Cfr. ad es. i brani pubblicati da DRONKE, *Fabula*, cit., pp. 70-72.

(36) Cfr. JEAUNEAU, *L'usage de la notion d'integumentum*, art. cit., p. 148 e sgg. Testo edito in GUILLAUME DE CONCHES, *Glosae in Iuvenalem*. Edited with Introduction and Notes by B. Wilson, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1980 (Textes Philosophiques du Moyen Age, XVIII).

logia (Venere, Imeneo, Cupido, le Parche ecc.). Nell'*Anticlaudianus* la *fabula* richiama invece una serie di figure allegoriche (le virtù, i vizi, le *artes liberales*, la *regina Poli*, *Genius*) che fanno da sfondo all'*ascensus* di *Prudentia* alla volta del Paradiso. I miti poetici e l'*integumentum* non sono tuttavia da considerare alla stregua di semplici espedienti stilistici e letterari, ma rappresentano il mezzo espressivo usato dall'autore per manifestare una visione teologica. In seguito a un esame più attento si intuisce infatti la possibilità di interpretare a vari livelli la trama delle due opere. Con un paragone desunto dai sensi della Scrittura, i lettori di Alano si possono pertanto dividere in due categorie: quelli che si fermano al *sensus*, quelli che interpretano la *sententia*.

Il riferimento ai livelli di studio e interpretazione della *sacra pagina* non vuole essere casuale. Come già nelle *Glosae* di Guglielmo di Conches e nella *Cosmographia* di Bernardo Silvestre (37), anche per Alano l'allegoria, il momento poetico, i complessi giochi di immagini fantastiche, sono il volto nascosto di una verità che è possibile comprendere e definire solo in parte servendosi di categorie speculative. In questo senso, la funzione che nello studio della *Scriptura* assume l'*allegorica lectio*, nel caso dell'interpretazione degli scritti di autori pagani — fenomeno tipico dell'ambiente chartriano — è svolta dall'*integumentum* dei miti e dalla personificazione delle allegorie. Nel contesto dell'«umanesimo» della prima metà del secolo XII, la poesia di Alano non è quindi solo finzione, divertimento, esercizio retorico e versificatorio. Il suo rapporto con la filosofia non implica una contrapposizione assoluta tra forma e contenuto. L'utilizzazione di temi mitologici resta pertanto sempre subordinata alla funzione significativa di un significato cui è possibile avvicinarsi solo per allusione. Il passaggio dalle opere «letterarie» a quelle «teologiche» (38) comporta infatti solo un cambiamento di stile, i contenuti restano quelli degli scritti in cui sono riprese le tecniche argomentative e la terminologia delle *scholae* parigine del-

(37) Ed. P. Dronke, Leiden, Brill, 1978 (Textus Minores, LIII); per la datazione dell'opera agli anni 1147-1148 cfr. a p. 2; una traduzione italiana è curata da E. Maccagnolo in TEODORICO DI CHARTRES - GUGLIELMO DI CONCHES - BERNARDO SILVESTRE, *Il divino e il megacosmo. Testi filosofici e scientifici della Scuola di Chartres*, Milano, Rusconi, 1980 (I Classici del pensiero. Sezione II. Medioevo e Rinascimento), a pp. 459-552.

(38) Seguo in questo la classificazione proposta da M.-T. d'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits avec une introduction sur sa vie et ses oeuvres*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1965 (Études de Philosophie médiévale, LII), in particolare alle pp. 32 e 59.

la metà del secolo XII. Sebbene poi l'incontro tra pensiero filosofico-teologico e la forma poetica della *fabulosa narratio* si presenti ricco di sviluppi e punti di contatto con la tradizione dei miti classici, la trama delle due *fabulae* non assume un senso privo di rispetto nei confronti delle realtà superiori cui si intende solo alludere. La menzione dell'etimologia ricordata in un lemma delle *Distinctiones* del maestro di Lilla, può in questo senso essere utile per chiarire la sua nozione del termine:

fabula proprie et dicitur ab *olon*, quod est totum, et for faris, quia narratio falsorum tota est in verbo et non in facto [...] (39).

Anche Peter Dronke, nell'esame della terminologia delle *Glosae* del maestro di Conches e di altri filosofi del secolo XII, formula una definizione vicina a quella espressa nella *distinctio* di Alano (40). Se però la *fabula* espone un mito, una finzione, spesso una storiella avente come protagonisti personaggi non reali, l'*integumentum* e l'*involucrum*, al contrario, rinviano sempre a verità di ordine superiore il cui significato è colto solo da chi può guardare al di là del *sompnium* narrato nel *De planctu*, o dell'*ascensus* verso il Paradiso descritto nell'*Anticlaudianus*.

Il *Sermo de sphaera intelligibili* (41) è a questo proposito uno tra gli esempi più interessanti che posso ricordare. Dietro l'apparenza di un'omelia che sembra però più una *fabula*, Alano elabora dottrine mutuata dalla tradizione ermetica e neoplatonica (42). Il tema sviluppato nel sermone è un commentario all'enunciato *Deus est sphaera intelligibilis cuius centrum ubique circumferentia nusquam*, presente come *definitio* II nel *Liber XXIV philosophorum* (43), come *regula VII* nelle *Regulae caele-*

(39) Cfr. P.L. CCX, 783 C.

(40) Cfr. DRONKE, *Fabula*, cit., pp. 19 sgg.

(41) Edito, con un'importante premessa dottrinale, dalla d'ALVERNY, *Alain de Lille*, cit., pp. 163-183 e 295-306.

(42) *Ibid.*, pp. 163-183; DRONKE, *Fabula*, cit., pp. 144-153.

(43) Edito da C. BAEUMKER, *Das pseudo-hermetische « Buch der vierundzwanzig Meister » (Liber XXIV philosophorum). Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter*, in *Id., Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters...*, hrsg. von M. Grabmann, Münster i.W., Aschendorff, 1927 = « Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters », Bd. XXV., Heft 1./2., pp. 194-214, a p. 208. Si veda però anche la recente edizione critica tradotta e commentata da F. HUDRY, *Le Livre des XXIV philosophes*, Grenoble, J. Millon, 1989 (Collection Krisis), in particolare alle pp. 93-96.

stis iuris dello stesso Alano (44), e in numerosi altri contesti della tradizione filosofica dall'antichità a Schelling (45). Utilizzando le *auctoritates* di Boezio, Cicerone, Trismegisto e Marziano Capella, Alano afferma l'esistenza di quattro sfere:

Sed notandum quod sperarum alia *sensilis*, alia *ymaginabilis*, alia *rationalis*, alia *intelligibilis* (46).

Rispetto ad ogni sfera trovano la loro corrispondenza le quattro potenze dell'anima, messe poi in relazione con le ruote del carro dell'anima:

Quatuor vero potentie anime ancillantur, quibus quasi quibusdam gradibus ad predictarum sperarum contubernia patet accessus, scilicet *sensus*, *ymaginatio*, *ratio*, *intellectualitas*. Hee sunt quatuor rote, ex quibus quadriga humane anime fabricatur, qua ascendens nobilis auriga philosophus recte aurigationis ductu ad eterna deducitur (47).

Seguendo lo sviluppo del sermone, Alano colloca nelle quattro sfere, considerate come se fossero quattro palazzi, le forme della realtà (48). Nel palazzo della *sphaera sensilis*, in cui troviamo le *ychones*, si celebrano le nozze tra forma e soggetto (49);

(44) Cfr. *Magister Alanus de Insulis Regulae caelestis iuris*, ed. N. M. HÄRING in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», XLVIII (1981), pp. 97-226, a pp. 131-132.

(45) D. MAHNKE, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Fromann Verlag, 1966 (riproduzione dell'ed. uscita ad Halle nel 1937); O. J. BRENDEL, *Symbolism of the Sphere. A Contribution to the History of Earlier Greek Philosophy*, Leiden, E. J. Brill, 1977 (Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain, 67); J. GAUS, *Circulus mensurat omnia*, in *Mensura. Mass, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter = Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 16/2, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1991, pp. 435-454; G. G. WOLF, *Est modus in rebus, sunt certi denique fines, quos ultra citraque nequit consistere rectum* (Horaz, Sat. I, 1, 106). *Einige Bemerkungen zum Symbolcharacter von Maß und Kreis*, in *Mensura*, cit., pp. 476-483.

(46) *Sermo de sphaera intelligibili*, ed. cit., p. 299.

(47) *Ibid.*, p. 302. Sulla fonte (Boezio, *Consolatio*, lib. V, pr. 4), cfr. *ibid.*, p. 170.

(48) *Ibid.*, p. 300: «In his autem speris quasi in quibusdam palatiis varie rerum species suas collocant mansiones. In prima habitant ychones, in secunda ychonie, in tertia, ychome, in quarta, ydee».

(49) *Ibid.*: «In prima regnant ychones, id est, subiecta suarum formarum purpuramentis ornata, que dicuntur ychones, id est, ymagines, quia ad ymag similitudinem eternorum exemplarium que ab eterno fuerunt in mente diuina, in veritatem essendi sunt producta. In hoc palatio celebran-

in quello della *sphaera ymaginabilis*, in cui regnano le *yconie*, viene espressa l'unione di forma e materia (50); in quello della *sphaera rationalis*, in cui sono le *ychome*, le forme sono separate dalla materia (51); nell'ultimo palazzo, quello della *sphaera intelligibilis*, regnano invece le *ydee*, e qui troviamo, finalmente, al termine dell'*ascensus* dal sensibile all'intelligibile, le forme archetipe di tutta la realtà (52).

Uno schema in parte simile a quello del *Sermo de sphaera* è ripreso nell'*Anticlaudianus*. Senza entrare nel merito della complessa trama del poema epico-didattico (53), per approfondire un aspetto della nozione alaniana di natura si possono citare i passi del I libro in cui sono descritti i tre specchi che reca in mano *Ratio* al momento del suo ingresso al concilio di tutte le virtù (54). Ogni specchio riflette un aspetto della realtà: in quello di vetro si possono contemplare il sistema delle cause, l'abisso della realtà, il connubio tra forma e materia (55) (cor-

tur nuptie Nature et nati, Forme et forme nati, proprietatis et subiecti. [...] ».

(50) *Ibid.*: « In secunda vero exultant yconie, que a sue dignitatis virtute degeneres, fluitantis materie contagio fluctuantes esse caligantes umbratili de sue caligationis fuligine conquerentes, ad verum esse conantur reuerti. [...] ».

(51) *Ibid.*, p. 301: « In tertia vero spera principantur ychome, id est forme a subiectis diuise, que ad propriam sue immortalitatis reuertentes originem, in subiecti dedignantur adulterari materiem, que minime feces corruptibilium ordocantes, gratulantur, sed incorruptionis odore viuentes. [...] ».

(52) *Ibid.*: « In quarta vero spera irradiantur ydee, id est exemplares rerum forme que sue puritatis lumine fulgurantes diem pariunt contemplationis eterne. [...] ».

(53) Per questo rinvio al riassunto che ho fatto in: *Filosofia, teologia, poesia nel De planctu Naturae*, art. cit., pp. 235 sgg.

(54) *Anticlaudianus*, ed. cit., lib. I, vv. 450-453 (p. 70): « Dextra manus triplicis speculi flamata nitore / Splendet et in triplici speculo triplicata resultat / Vitrea mollicies, que tactus abdicat omnem / Insultum digitique leues uix sustinet ictus ». Per il *topos* dei tre specchi in Alano cfr., tra l'altro, *Ars predicandi*, cap. III, *De contemptu sui*, in P.L. CCX, 118 B; *Sermo de spirituali unitate abbatis et monachorum*, sul tema *Osculetur me osculo oris sui* (Cant. 1, 1) in P.L. CCX, 200 A; OCHSENBEIN, *Studien zum Anticlaudianus*, cit., p. 97.

(55) *Anticlaudianus*, ed. cit., lib. I, vv. 454-464 (p. 70): « Vnius speculi sese concedit in usum / Attente Racio, speculo specularatur in isto / Causarum seriem, rerum scrutatur abissum, / Subiecti formeque uidet connubia, cernit / Oscula, que miscet concrecio, quee propinat / Vnio natiua, formis subiecta maritans, Subiecti que forma facit, que perficit esse, / Que rem conducit uel que perducit ad esse; / Que generat, que mutat eam, que seruat in esse, / Quid sit uel quanta, qualis uel quomodo sese / Res habeat reliquosque status perquirat in illa ». Per una discussione della dottrina di Alano in relazione a quella di altri autori coevi cfr. M. BAUMGART-

rispondente all'unione realizzata nel palazzo della *sphaera sensibilis*); in quello argenteo sono riflessi la separazione tra materia e forma e il ritorno alle rispettive origini, il caos primordiale (56) e la forma pura (57) (da mettere in relazione con i palazzi delle sfere *ymaginabilis* e *rationalis*); nello specchio d'oro, infine, si contemplano la fonte della realtà, l'origine dell'universo, l'esemplarità delle idee e forme incontaminate (58), corrispondenti nel *sermo* alla *sphaera intelligibilis* ove sono collocate le *exemplares rerum forme*.

Giunti a questo punto, senza entrare nel merito di un esame dettagliato delle fonti (Boezio, *Cons.* V, pr. 4-5) e della terminologia di Alano, e senza proseguire con esempi che potrebbero essere tratti dai testi poetici e « scolastici » del maestro di Lilla e di autori coevi (ad es. Bernardo Silvestre, Teodorico di Chartres (59)), ogni ulteriore riferimento alla tradizione platonica e neoplatonica è superfluo. Il rapporto mito-realtà e quello tra poesia e filosofia nel *De planctu* e nell'*Anticlaudianus*, credo per-

NER, *Die Philosophie des Alanus de Insulis im zusammenhange mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts*, Münster i.W., Aschendorff, 1896 = « Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters », Bd. II., Heft 4, pp. 47 sgg.

(56) È bene ricordare, sia pure per inciso, che il passo alaniano riflette, nella terminologia e nelle fonti, uno tra i temi predominanti della tradizione filosofica chartriana. Tra i principali contributi sull'argomento mi limito a citare: H. FLATTEN, *Die « materia primordialis » in der Schule von Chartres*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », XL (1931), pp. 58-65; J. R. O'DONNELL, *The Meaning of « Silva » in the Commentary on the Timaeus of Plato by Chalcidius*, in « Mediaeval Studies », VII (1945), pp. 1-20; GREGORY, *Anima mundi*, cit., pp. 189 sgg.

(57) *Anticlaudianus*, ed. cit., lib. I, vv. 465-477 (pp. 70-71): « Argenti facies, feces exuta metalli, / Infra se splendore diem stellasque relinquens, / Exultat, speculi formam uestita secundi. / Hic subiecta uidet, formis uiduata, reuerti / Ad Chaos antiquum propriamque requirere matrem / Inque statu proprio puram iuuenescere formam / Nec sua degeneris subiecti tedia flere; / Quomodo forma suo gaudens requiescit in esse, / Nec uarios fluctus subiecti naufraga querit; / Qualiter ad proprium peregrina reuertitur ortum, / Subjecti fugit occasus et funera uitat. / Subjecti senio non deflorata iuuentus / Formarum, formas semper facit esse puellas. [...] ».

(58) *Ibid.*, lib. I, vv. 483-490 (p. 71): « Auri nobilitas, auro dococtor omni, / Vixque suum dignata genus speciemque fateri, / In speculi transit speciem, que tercia rerum / Vmbras mentiri nescit, sed singula monstrat / Cercius et specie meliori cuncta figurat. Hic rerum fontem, mundi genus, orbis ydeam, / Exemplar, speciem, causam, primordia, finem / Conspicit et certis metitur singula metis [...] ».

(59) Cfr. BARTÒLA, *Filosofia, teologia, poesia nel De planctu Naturae*, art. cit., p. 243.

tanto possa essere sintetizzato da una formulazione di Eugenio Garin, secondo cui « l'ambigua visione della poesia e del suo compito in rapporto al filosofare, che traversa, anche se non espressa, tanta parte della cultura medievale fino a tutto il secolo XII, è, senza dubbio, legata alla tradizione platonica, col complesso atteggiamento assunto da Platone nei riguardi della conoscenza intuitiva » (60).

2. Alla luce di fonti boeziane e del simbolismo degli erbari e lapidari altomedievali, nella prima parte del *De planctu Naturae*, Alano illustra gli attributi che ornano una donna misteriosa che gli appare in lacrime (61).

Nella seconda scena della *satura*, al termine di un lungo monologo, il personaggio — che poi diventa la principale protagonista e interlocutrice del poeta — rivela la propria identità: è la Natura, la mediatrice del volere di Dio sulla terra, ed Alano ne esprime i limiti creaturali attraverso una serie di contrapposizioni. Vale pertanto la pena di rileggere per intero il passo in cui l'*opus* della *vicaria Dei* (62) è posto in relazione a quello del sommo *Opifex*:

Eius enim operatio simplex, mea operatio multiplex.
Eius opus sufficiens, meum opus deficiens. Eius opus mirabile, meum opus mutabile. Ille innascibilis, ego nata. Ille faciens, ego facta. Ille mei opifex operis, ego opus opificis. Ille operatur ex nichilo, ego mendico opus ex aliquo. Ille suo operatur in numine, ego operor illius sub nomine. Ille rem solo nutu iubet existere, mea uero operatio operationis est nota diuine. Et respectu diuine potentie meam potentiam impotentiam esse cognoscas. Meum effectum scias esse defectum, meum uigorem uilitatem esse perpendas (63).

Attraverso il fitto dialogo che Alano sviluppa nelle pagine che seguono, la donna spiega al poeta che è scesa sulla terra per intervenire contro chi ha compromesso l'armonia cosmica sta-

(60) Cfr. E. GARIN, *Poesia e filosofia nel medioevo latino*, in Id., *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Bari, Editori Laterza, 1980 (Universale Laterza, 274), pp. 47-62, a p. 52. Per alcuni importanti *loci* platonici sulla verosimiglianza delle favole cfr., ad es., *Timeo* 29 d, 48 d, 57 d, 68 b-d, 72 d-e.

(61) Cfr. *De planctu Naturae*, ed. cit., pp. 808-819; P. COURCELLE, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité de Boèce*, Paris, Études Augustiniennes, 1967, a p. 54 e sgg.

(62) *De planctu Naturae*, ed. cit., p. 840, l. 224.

(63) *Ibid.*, p. 829, ll. 131-139.

bilita da Dio al momento della creazione. Dopo aver stretto l'universo col vincolo di catene invisibili (64), Dio, *tanquam mundi elegans architectus* (65), ha infatti affidato alla *mediatrix omnium rerum* (66), l'incarico di proseguire l'opera iniziata al momento della creazione. Sulla linea di tendenze chartriane, nel celebre metro quarto del *De planctu*, Alano si rivolge così alla *vicaria Dei* con toni lirici e commossi. E questa è forse una delle pagine più belle della *satura* in cui si ricordano, con toni quasi commossi, i principali attributi della Natura sui quali sarebbe certamente interessante soffermarsi singolarmente:

O dei proles genitrixque rerum,
 Vinculum mundi stabilisque nexus,
 Gemma terrenis, speculum caducis,
 Lucifer orbis.
 Pax amor uirtus regimen potestas
 Ordo lex finis uia dux origo
 Vita lux splendor species figura
 Regula mundi (67). [...]

Nel proseguimento della *satura*, sollecitata dalle domande del poeta, Natura narra un mito. Principale protagonista è Venere, la quale, nelle vesti di *subvicaria* di Natura sulla terra (68), si unisce in matrimonio con Imeneo (69) e genera Cupido. Nelle vesti di aiutanti di Natura, i tre contribuiscono all'opera di perpetuazione del creato (70). Venere trasgredisce però il vincolo coniugale, e in seguito ad una relazione adulterina con *Antigenius* (71), genera *Jocus* (72), frutto bastardo dell'oltraggio di leggi eterne. Dopo la rottura del legame legittimo, ogni sorta di vizi comincia ad infestare l'umanità capovolgendo l'ordine e l'armonia cosmica (73).

(64) *Ibid.*, p. 840, l. 213 e sgg.

(65) *Ibid.*, p. 839, l. 202.

(66) *Ibid.*, p. 836, l. 108.

(67) *Ibid.*, p. 831, ll. 1-8.

(68) *Ibid.*, p. 841, l. 240.

(69) *Ibid.*, l. 242. Dio delle nozze nella tradizione mitologica greco-romana, Imeneo (Hymenaeus) è citato, tra gli altri, da Catullo, Lucrezio e Virgilio. Nel *De nuptiis* di Marziano Capella appare in lib. I, 1; I, 2; IX, 901; IX, 904. Cfr. s.v., a cura di A. de Vivo, in *Enciclopedia Virgiliana*, II, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1985, pp. 869-871.

(70) *De planctu Naturae*, ed. cit., p. 841, l. 242 e sgg.

(71) *Ibid.*, p. 849, ll. 131-136.

(72) Su *Jocus* cfr., tra gli altri, MARZIANO CAPELLA, *De nuptiis*, lib. VI, 705.

(73) *De planctu Naturae*, ed. cit., p. 849, ll. 131-136.

Fatte queste considerazioni preliminari, tralasciando il racconto del *De planctu* e la discussione delle interpretazioni che sono state date del mito e delle metafore grammaticali della *natura* (74), mi limito a riprendere due motivi centrali del pensiero di Alano — *Natura ordo universalis e regula mundi* (75) — che possono in parte chiarire il senso della *fabula* cui ho accennato.

Come in altri teologi del secolo XII, anche la concezione dell'universo del maestro di Lilla è articolata secondo una differenza di livelli ontologici e in uno schema gerarchico della realtà (76). Dal semplice, egli osserva nella *II* delle sue *Regulae*, non può derivare altro che il semplice; dall'unità e semplicità di Dio sono però generate l'*alteritas* angelica e la *pluralitas* del mondo sensibile (77). Con uno schema simile a questo, l'equilibrio che avvolge il creato è descritto nel *De planctu* nei termini di una monarchia cosmica (78). L'armonia del *cosmos* è resa possibile dal fatto che ogni individuo e ogni parte del tutto rispettano i ruoli loro assegnati: in cielo regna Dio, l'eterno imperatore nel cui libro sono scritti tutti gli eventi; nell'aria militano le schiere angeliche; nella regione sublunare, infine, abitano gli uomini (79). Tra vertice e base della piramide, la natura assume

(74) Per questi aspetti rinvio al mio *Filosofia, teologia, poesia nel De planctu Naturae*, art. cit., pp. 250 sgg.

(75) Cfr. *supra* testo corrispondente alla nota 67.

(76) Per questi aspetti cfr. A. BARTOLA, «*Ordo angelicus*» e «*theophania*» in *Alano di Lilla*, in «*Studi Medievali*», s. III, XXX (1989), pp. 209-270, pp. 222 sgg., e p. 268.

(77) Cfr. *Regulae caelestis iuris*, ed. cit., pp. 125-126, il commentario all'assioma: «*IN SVPERCELESTI EST VNITAS, IN CELESTI ALTERITAS, IN SVBCELESTI PLVRALITAS*». La stessa terminologia è poi ripresa da Alano nell'*Ars predicandi*, cap. XLIII, *Ad claustrales*, in P.L. CCX, 189 C: «*Est enim unitas supercelestis, unitas celestis, unitas subcelestis. [...]*»; e nel *Sermo in adventu Domini* sul tema «*Rorate celi desuper*» (Is. 45, 8), ed. in P.L. CCX, 216 D: «*Prima <terra> supercelestis; secunda celestis; tertia subcelestis [...]*».

(78) Sulla diffusione e le fonti di questo tema cfr. P. E. DUTTON, *Illustrate Civitatis Exemplum. Plato's Timaeus and the Transmission from Calcidius to the End of the 12th Century of a Tripartite Scheme of Society*, in «*Mediaeval Studies*», XLV (1983), pp. 79-119.

(79) *De planctu Naturae*, ed. cit., p. 827, ll. 75-88. Per altri *loci* alaniani del tema cfr., ad es., *Ars predicandi*, cap. XLII, *Ad principes et iudices*, in P.L. CCX, 188 D: «*Et sicut in terra materiali est diversitas habitantium, inter quos alii sunt imperantes, ut principes; operantes, ut milites; alii obtemperantes, ut plebei homines; sic in terra corporis sui, rex debet ordinare trium motuum diversitates. Motus rationis, qui imperent; motus sensualitatis, qui operentur; motus carnis, qui obtemperent*»; ma anche

un ruolo centrale e ricco di implicazioni: la dottrina delle facoltà dell'anima, i temi della corrispondenza tra mondo superiore ed inferiore, tra *macrocosmus* e *microcosmus* (80), tra i quattro elementi materiali costitutivi della realtà e gli umori dell'umana *complexio*, sono tutti motivi sviluppati da Alano sulla base di fonti neoplatoniche, mediche e astrologiche, sulle quali non mi soffermo. Mi limito, tuttavia, a un solo riferimento, ricordando l'armonia che si istituisce tra l'ordine universale superiore (Dio, ordini angelici, uomini) e quello delle tre facoltà dell'anima umana (la *sapientia*, residente nel capo come parte più elevata dell'individuo; la *magnanimitas*, con sede nel cuore; la *voluptas* po-

il *Sermo in Annuntiatione beate Mariae, quando evenit Dominica in Palmis*, sul tema « *Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei* » (Ps. 86, 3), ed. in P.L. CCX, 200 C: « *mundus etenim eleganti similitudine civitatis censetur nomine, quia sicut in civitate Reipublice maiestatis servatur, sic mundus sua republica non frustratur. Sicut enim republica est ordinatus rerum conventus, inter quas, alie imperant, alie operantur, alie obtemperant; sic in mundo quasi in civitate magna, Deus est imperans, angelus operans, homo obtemperans* »; *ibid.*, 200 D, sono poi espressi alcuni interessanti spunti psicologici dello stesso motivo: « *Non inconsequenter etiam Virgo virginum civitatis sortitur vocabulum, in qua imperavit rationis auctoritas, operata est sensualitas, servivit carnalitas; in qua, fuerunt cives, motus rationales; a quibus, discretione armatis, servata est civitas, ne in eam demonis grassaretur hostilitas* »; *Distinctiones, s.v., « Mundus »*, in P.L. CCX, 866 D: « [...] Et sicut in maiori mundo Deus imperat in celestibus; angeli vero, quasi eius milites, discurrentes per mundum Deo subiecti homines regunt, et eis consulunt, homines vero in terra quasi in suburbio humane civitatis habitant [...] »; *Sermo in dominica Palmarum*, ed. d'ALVERNY, *Alain de Lille*, cit., p. 246.

(80) Nella vasta bibliografia sull'argomento mi limito a segnalare: H. LIEBESCHÜTZ, *Kosmologische Motive in der Bildungswelt der Frühscholastik*, in « *Vorträge der Bibliothek Warburg* », III (1923-1924), pp. 83-148; R. ALLERS, *Microcosmus from Anaximandros to Paracelsus*, in « *Traditio* », II (1944), pp. 319-407; M. KURDZIALEK, *Der Mensch als Abbild des Kosmos*, in *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 8, *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter*, cit., pp. 35-75; M.-Th. d'ALVERNY, *L'homme comme symbole. Le microcosme*, in XXIII Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, *Simboli e simbologia nell'alto medioevo*, Spoleto, presso la Sede del Centro, 1976, I, pp. 123-183; BRINKMANN, *Mittelalterliche Hermeneutik*, cit., ad ind. s.v.; G. STABILE, *La ruota della fortuna: tempo ciclico e ricorso storico*, in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Convegno internazionale di Studi (Firenze 26-30 giugno 1980), Firenze, L.S. Olschki Editore, 1982 (Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento), pp. 477-503, in part. p. 480 sg.; J. FONTAINE, *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, Études Augustiniennes, 1983², a p. 662 e sgg.; E. BERTOLA, *La visione del macrocosmo e del microcosmo di Bernardo Silvestre e di Josef ibn Saddiq*, in « *Archivio di Filosofia* », LII (1984), 535-590; gli aspetti iconografici del tema sono invece studiati da F. SAXL, *Macrocosmo e microcosmo nelle illustrazioni medievali*, tr. it. in *Id.*, *La fede negli astri. Dall'antichità al Rinascimento*, a cura di S. Settis, Torino, Boringhieri, 1985 (Saggi), in part. pp. 47-62.

sta nelle reni) (81). Proseguendo la stessa trama di corrispondenze aventi per oggetto il rapporto armonico tra *homo* e *mundus* (82), Alano ricorda poi che la luna, dispensatrice degli umori, e il sole, propagatore del *calor vitalis*, si pongono in tutti gli esseri viventi in relazione a fegato e cuore (83).

In queste pagine della *satura la rerum universitas* è dunque descritta come una realtà retta da una simpatia cosmica e leggi inderogabili. È però anche vero, e il nostro autore non manca di ricordarlo in altre opere, che nel mondo possono aver luogo situazioni che minacciano l'ordine e la razionalità imposte da Dio allo stato delle cose. È nello scenario della vita degli uomini, in particolare, che si assiste a una dialettica permanente tra bene e male (84). Il risultato del duello e della scelta tra ordine e disordine morale può pertanto volgere sia alla sublime

(81) *De planctu Naturae*, ed. cit., p. 827, l. 91 - p. 828, l. 100; *Distinctiones*, s.v., «Mundus», in P.L. CCX, 866 D: «sapientia in throno capitis locum habet, voluntas in corde, voluptas in renum suburbio». Cfr. anche GUILLAUME DE CONCHES, *Glosae super Platonem*, cit., § XV, pp. 74-75.

(82) Cfr. N. M. HÄRING, *A Commentary on the Our Father by Alan of Lille*, in «Analecta Cistercensia», XXXI (1975), pp. 149-177, in part. p. 176, 73-74: «Dicitur etiam mundus homo quem Grecus uocat microcosmum i.e. minorem mundum eo quod imaginem totius mundi in se representet [...]. Sicut enim hic mundus sensibilis ex quatuor elementis formatus est, similiter homo ex quatuor humoribus constat. Preterea quemadmodum iste mundus sensibilis duplicem habet motum, rationalem scilicet in firmamento et uagum in planetis, similiter duplex est motus in homine: motus scilicet rationis qui comparatur motui firmamenti et motus sensualitatis qui confertur motui planetarum». Lo stesso tema anche nelle *Distinctiones*, s.v., «Mundus», in P.L. CCX, 866 D sg.: «[...] Et sicut mundus constat ex quatuor elementis, sic homo ex quatuor humoribus elementorum proprietatibus consonis, id est melancholia que gerit uicem terre, flegmate quod gerit uicem aque, sanguine qui gerit similitudinem ignis. Homo etiam similitudinem cum omni creatura, cum lapidibus in essendo, cum arboribus in uiuendo, cum brutis animalibus in sentiendo, cum angelis in discernendo».

(83) *De planctu Naturae*, ed. cit., p. 828, l. 103 e sgg.

(84) Cfr. *Distinctiones*, s.v., «Concupiscere», in P.L. CCX, 748 D-749 A: «[...] Quandoque (notat) primum motum rationis, unde in Psalmo: *Concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas* (Ps. 118, 20). Nota quod primus motus rationis in existente in peccato mortali non exstinguitur, vult enim homo existens in mortali peccato malum; vult velle esse bonum sed non vult esse bonus, quod provenit primo motu rationis qui ad effectum non producit propter mortale peccatum; unde in predicto exemplo: *Concupivit anima mea*, etc.; non dicit desiderat, sed *concupivit desiderare*; loquitur enim in persona peccatoris. Et ad illud idem facit illud Pauli: *Velle bonum adiacet mihi*, ex primo motu rationis qui in me exstingui non potuit, *perficere autem (bonum) non inuenio* (Rom. 7, 18) ex velle nature, nisi adsit velle gratie».

condizione di vita degli angeli, sia a quella inferiore delle bestie. Con un riferimento ai moti dell'anima e un paragone desunto dall'osservazione della traslazione ciclica di costellazioni e pianeti, nel lemma *Mundus* delle *Distinctiones* Alano ricorda la presenza di un equilibrio da cui dipendono le sorti di ogni individuo:

(Mundus) dicitur homo qui in multis similis est mundo: sicut in mundo maiori firmamentum movetur ab oriente in occidentem et revertitur in orientem, sic ratio in homine movetur a contemplatione orientalium, id est celestium, primo considerando Deum et divina, consequenter descendit ad occidentalia, id est ad considerationem terrenorum, ut per visibilia contempletur invisibilia, deinde revertitur ad orientem iterum considerando celestia. Et sicut planetae moventur contra firmamentum et retardant eius motum, sic, quinque sensus moventur contra rationem et impediunt eius motum, ratio tamen eos fert secum et servire cogit (85).

(85) Testo in P.L. CCX, 866 C-D. Il tema è altresì presente, tra gli altri, in GUILLAUME DE CONCHES, *Glosae super Platonem*, ed. cit., § CLI, p. 254 (*Timeo* 47 b): « *Deum oculos*. [...] Oculis ergo perpendit homo in superioribus duos motus, scilicet firmamenti et planetarum: alterum rationalem, alterum erraticum. Iterum, perpendit rationalem motum firmamenti retorquere secum erraticum planetarum: que cognitio ad theoreticam pertinet. Iterum, perpendit in homine duos esse motus, spiritus et carnis; sed motus spiritus rationalis est, motus carnis erraticus. [...] »; ma anche nelle *Glosae super Boetium* [Cons. I, prosa IV, 4], *ibid.*, p. 254, nota (b): « Hoc tractum est a Platone qui ostendens utilitatem oculorum ait ad hoc datos hominibus oculos ut notantes motus celestium, consimiles redigerent in usum sue mentis. Quod quomodo sit videamus. Duo sunt motus in celestibus, scilicet firmamenti et planetarum. Et movetur firmamentum ab oriente per occidentem in orientem; planetae vero, e contrario, ab occidente per orientem in occidentem. [...] Similiter est in homine. Sunt enim qui, a creatore existentes, ad cognitionem et dilectionem eius tendunt; sed tamen quasi per occidentem tendunt, quia de necessariis carnis cogitant; sed parum ibi immorantes ad creatorem quasi ad orientem tendunt. Sunt alii qui ab occidente ad occidentem tendunt, qui scilicet de una cura temporalium ad aliam tendunt. [...] ».

Lo stesso tema è poi ripreso da ARNOLFO DI ORLÉANS, *Glosulae super Lucanum*, ed. B. M. Marti, Rome, American Academy in Rome, 1958 (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, XVIII), lib. IX, 4 (p. 432, l. 40 e sgg.): « Nota etiam duos motus esse, unum rationalem, alium irrationalem. Applanos ab oriente in occidentem, per occidentem iterum in orientem uoluitur qui motus dicitur rationalis, quia ratus et firmus est. Planetae uoluntur ab occidente in orientem, per orientem iterum in occidentem qui motus dicitur irrationalis, quia aliquando uoluitur contra firmamentum, aliquando cum firmamento, aliquando sunt stationarii secundum uisum nostrum, non tamen sunt. Et hii duo motus dicuntur esse in microcosmo, id est in minori mundo, scilicet in anima humana. Quando intendit in Creatorem suum tunc, quamuis per occidentem uoluat, non tamen facit ibi moram; cum autem non immo-

La contrapposizione tra *ratio* e *sensualitas* è così caratterizzata da una continua instabilità e un combattimento che porta a dover decidere se uscire dal proprio *status* ed entrare a far parte della vita gloriosa degli angeli, oppure cadere nella condizione dei bruti (86).

La visione che risulta dalle pagine del *De planctu* è dunque, per certi aspetti, tutt'altro che ottimistica. Prima dell'invettiva finale di scomunica pronunciata da *Genius*, sacerdote di Natura, ai danni dei viziosi (87), assistiamo, attraverso i dialoghi della *satura*, sia all'ammirazione della perfezione della creazione, sia all'aperta denuncia della corruzione morale di chi ha violato l'ordine imposto dalle leggi divine, venendo meno all'*ordo* garantito dalla *vicaria Dei* attraverso il suo ufficio di *regula mundi* (88). Va altresì osservato che la condanna espressa da Alano per bocca dei suoi personaggi non si limita ad essere un espediente letterario volto a ricomporre la trama dell'opera e chiudere la *satura*, ma parrebbe — almeno secondo una recente ipotesi (89) — aver preso spunto dalla vita licenziosa dell'arcivescovo di York Roger de Pont-l'Évêque (1154-1181). Al di là di ogni interpretazione allegorica — dopo quella ultimamente proposta per l'*Anticlaudianus* (90) —, viene così recuperata anche per il *De planctu* una chiave di lettura storica.

retur in orientem sed reuertitur, tunc irrationabiliter currit et facit hominem in secularibus intentum tantummodo. Aliquando utrumque simul habet homo, ut si forte in orando occurrant male cogitationes; dum enim bona agimus, rationalem tenendo motum ad irrationalem quandoque relabimur. Omnis enim homo necessario rationalem ut irrationalem habet ».

(86) Cfr. P. GLORIEUX, *La Somme « Quoniam homines » d'Alain de Lille*, in « Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age », XX (1953), pp. 113-359, a p. 121: « Inferioris vero extaseos due sunt species: una que dicitur sensualitas, secundum quam per luxuriam, gulositatem et cetera carnalia vitia homo degenerat in adulterinos mores [...] ». Sul tema dell'*extasis* in Alano cfr. però anche la *Regula XCIX*, ed. cit., p. 204, e l'analisi che ne ho dato in « *Ordo angelicus* » e « *theophania* », art. cit., pp. 215 sgg. Per la distinzione tra *motus rationis* e *motus carnis* cfr. anche il brano del cap. XLII dell'*Ars predicandi* cit. *supra* a nota 79.

(87) *De planctu Naturae*, ed. cit., p. 878, l. 141 e sgg.

(88) Cfr. *De planctu Naturae*, ed. cit., p. 831, l. 8, e la recente interpretazione di W. KÖLMEL, *Natura: genitrix rerum - regula mundi. Weltinteresse und Gesellschaftsprozeß im 12. Jahrhundert*, in *Mensch und Natur im Mittelalter*, cit., pp. 43-56.

(89) Cfr. F. HUDRY, *Prologus Alani De Planctu Naturae*, in « Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age », LV (1988), pp. 169-185, a p. 176.

(90) Ne ho dato notizia in *Filosofia, teologia, poesia nel De planctu Naturae*, art. cit., p. 256 e sgg.

3. Nel passare al secondo tema oggetto della mia comunicazione, cioè quella di *Scriptura*, mi permetto di richiamare rapidamente un aspetto del pensiero di Alano sul quale ho già avuto occasione di soffermarmi in altra sede (91).

Il maestro di Lilla, com'è noto, è autore di una vasta produzione omiletica in gran parte ancora inedita (92). Se poi in tutta la predicazione medievale il legame *Scriptura-predicatio* è stretto, nel caso del nostro autore i punti di contatto vanno al di là della semplice utilizzazione del testo sacro. Egli, infatti, non si limita a comporre *sermones* in cui ricorrono e sono interpretati luoghi biblici, ma è anche autore di un « manuale » di predicazione, *l'Ars predicandi* (93), nel cui prologo è programmaticamente esposto il ricorso alla *Scriptura* come fonte privilegiata di studio, riflessione e preghiera.

Prendendo le mosse da un'interpretazione allegorica di *Gn.* 28, 10-16 — cioè del passo in cui Giacobbe sogna una scala che ascende al cielo — Alano considera la scala composta di sette gradini, ciascuno dei quali corrisponde ai sette momenti della progressiva ascesa che conduce alla perfezione il *vir catholicus* (94). Ricordiamoli rapidamente secondo l'ordine indicato dallo stesso Alano: *confessio, oratio, gratiarum actio, scripturarum presentatio, scripturarum inquisitio, scripture expositio*.

Uno schema di ascesa settenario simile a quello dell'*Ars predicandi*, è ripreso anche nell'*Anticlaudianus*. Può quindi essere interessante mettere in evidenza nel viaggio compiuto da *Prudentia* alla volta dal Paradiso, lo stesso simbolismo dei sette gradi. Anche per la protagonista del poema epico l'*ascensus* si compie a bordo di un carro costruito dalle sette *artes liberales* (95);

(91) A. BARTÒLA, *La tecnica della predicazione in due sermoni di Alano di Lilla*, in « Studi Medievali », s. III, XXVII (1986), pp. 609-636.

(92) Cfr. d'ALVERNY, *Alain de Lille*, cit., pp. 109-148; J. LONGÈRE, *Oeuvres oratoires de maîtres parisiens au XII^e siècle*, Paris, Études Augustiniennes 1975, vol. II, pp. 345-346, *ad ind. s.v.*

(93) Edita in P.L. CCX, 111-198. Cfr. anche ALAN OF LILLE, *The Art of Preaching*, translated by G. R. Evans, Kalamazoo, Mich., Cistercian Publications, 1981 (Cistercian Studies Series, 23); e BARTÒLA, *La tecnica della predicazione*, art. cit., p. 611 sg.

(94) Cfr. *Ars predicandi*, in P.L. CCX, 111 A-C. Il topos della scala e dei suoi gradini è sviluppato da Alano anche nel *Sermo de sancta cruce* sul tema « *Ascendam in palmam, et comprehendam fructus eius* (Cant. 7, 8), ed. in P.L. CCX, 224 A-B.

(95) *Anticlaudianus*, ed. cit., lib. II, vv. 325-513; lib. III, vv. 1-533. Cfr. anche S. ARCOLEO, *Filosofia ed arti nell'Anticlaudianus di Alano di Lilla*, in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age. Actes du IV^e Congrès de Philosophie Médiévale*, Montréal, Canada 27 août - 2 septembre 1967, Paris-

il cammino percorso è invece quello delle sette regioni astrali (96). L'associazione dei due temi, la trama allegorica, i contenuti didattici hanno reso possibile un'interpretazione dell'*Anticlaudianus* come l'equivalente cristiano del *De nuptiis* di Marziano Capella e quello poetico dell'*Heptateuchon* di Teodorico di Chartres (97).

Nell'*Ars predicandi*, in ogni caso, solo al termine dell'*iter* che ho ricordato, il peccatore redento (*homo penitens de peccato*) raggiunge il livello più alto, quello della *predicatio*, in cui potrà finalmente manifestare al prossimo tutto ciò che avrà appreso dalla Scrittura:

septimum gradum ascendit, quando in manifesto predicat
que ex Scriptura didicit (98).

Così come nell'*Anticlaudianus* lo erano le *artes*, nell'*Ars predicandi* è la *Scriptura* lo strumento privilegiato di un *ascensus* che si realizza attraverso un cammino segnato dalle tappe della *presentatio*, dell'*inquisitio*, dell'*expositio*.

Al termine di questa premessa, Alano formula e commenta analiticamente una definizione di *predicatio*:

predicatio est manifesta et publica instructio morum et fi-
dei, informationi hominum deserviens, ex rationum semita,
et auctoritatum fonte proveniens (99).

Tra le varie argomentazioni addotte nel seguito del prologo metodologico dell'*Ars*, in cui è possibile leggere un'esposizione lucida e programmatica delle basi teoriche della *predicatio*, va ricordata anche quella in cui Alano sottolinea l'importanza della *Scriptura*. Tre sono, a suo avviso, le *species predicationis*: la prima *est in verbo*; la seconda *est in scripto*; la terza *est in facto*.

Montréal, Institut d'Études Médiévales-Librairie Philosophique J. Vrin, 1969, pp. 569-575; OCHSENBEIN, *Studien zum Anticlaudianus*, cit., p. 75 e sgg.

(96) *Anticlaudianus*, ed. cit., lib. IV, vv. 332-483 (pp. 116-121).

(97) Cfr. M.-T. d'ALVERNY, *Alain de Lille et la Théologie*, in *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au père Henri de Lubac*, vol. II, Paris, Aubier, 1964 (Théologie, 57), pp. 111-128, a p. 111; E. JEAUNEAU, *Le « Prologus in Eptatheucon » de Thierry de Chartres*, in « *Mediaeval Studies* » XVI (1954), pp. 171-175, ora anche in Id., « *Lectio philosophorum* », cit., pp. 87-91.

(98) Testo in P.L. CCX, 111 B.

(99) *Ibid.*, 111 C. La definizione di Alano è attentamente analizzata da J. LONGÈRE, *La prédication médiévale*, Paris, Études Augustiniennes, 1983, p. 11 e sgg.

Per rendere più esplicito il senso della triplice *divisio*, ogni specie è messa in relazione a un luogo neo-testamentario. Per la *predicatio in verbo* è indicato Mc. 16, 15 (*Ite predicate Evangelium omni creature*); per quella *in scripto* si rinvia a 1 Cor. 5, 9 (*Scriptis vobis in epistula*); per quella *in facto*, infine, il richiamo è fatto all'esemplarità della figura di Cristo (*Omnis Christi actio nostra et instructio*) (100).

Nel proseguimento del prologo dell'*Ars*, il discorso diventa più complicato nel momento in cui Alano passa a definire gli atteggiamenti retorico-stilistici che ogni predicatore deve assumere nei confronti dell'uditorio. Su questi aspetti, che ricordo solo per inciso, non posso soffermarmi in questa sede. Mi limito, pertanto, in chiusura, a sottolineare l'importanza attribuita da Alano all'*auctoritas* della Bibbia.

La presenza e il significato della *Scriptura* nel contesto dell'opera omiletica di Alano (*Ars predicandi, Liber sermonum, sermones varii*) non cerca solo di cogliere ed interpretare — come altri maestri e predicatori contemporanei — i tradizionali tre o quattro sensi della Bibbia. Questi ultimi sono certamente presenti anche in Alano (101), nel caso dell'*Ars predicandi*, tuttavia, due sono, a suo avviso, le possibilità offerte dalla *Scriptura*: vangeli, salmi, epistole paoline, libri sapienziali, si possono utilizzare al fine di promuovere la *moralis instructio* degli ascoltatori (102); le *auctoritates* degli altri libri si possono invece riprendere nel caso di discussioni da valutare caso per caso (103). Prima ancora dello studio, interpretazione ed esposizione di sensi storici, tropologici, morali o allegorici, la *Scriptura* deve essere per ogni predicatore la fonte principale cui attingere. Alla stessa andranno poi affiancati — come di fatto risulta analizzando la tecnica di composizione dei *sermones* dello stesso Ala-

(100) La fonte di Alano sembra in questo caso essere GIOVANNI BELETH, *Summa de ecclesiasticis officiis*, ed. H. Douteil, Turnhout, Brepols, 1976 (C.C.C.M. XLI A), cap. 55, p. 100, l. 101: «Christi igitur uita nostra est doctrina et Christi actio nostra est salvatio et Christi conuersatio nostra est instructio».

(101) Cfr. d'ALVERNY, *Alain de Lille*, cit., pp. 71 e 243 nota 11.

(102) *Ars predicandi*, cap. I, *De predicatione. Quid sit et qualis esse debeat*, in P.L. CCX, 113 C: «Hec autem debet esse forma predicationis, ut initium sumatur ab auctoritate theologica, tanquam a suo proprio fundamento: maxime ab Evangeliiis, Psalmis, Epistolis Pauli et libri Salomonis. Quia in his specialiter resultat moralis instructio».

(103) *Ibid.*: «De aliis ergo libris sacre pagine sumende sunt auctoritates, si fuerint necessarie, et ad propositum utiles».

no (104) — altri strumenti di lavoro ad essa strettamente connessi: *distinctiones*, concordanze, florilegi, cataloghi di *exempla* (105). Toccando questi aspetti « tecnici » della storia della predicazione, si oltrepassa però il tema che mi sono proposto di affrontare in questa sede. Non posso tuttavia fare a meno di ricordare, che anche da questo punto di vista le opere del maestro di Lilla rappresentano un'importante testimonianza.

ALBERTO BARTÒLA

(104) Cfr. BARTÒLA, *La tecnica della predicazione*, art. cit.

(105) Cfr. *ibid.*, p. 620 sg., e O. WEIJERS, *Dictionnaires et répertoires au moyen âge. Une étude du vocabulaire*, Turnhout, Brepols, 1991 (CIVICIMA, IV).